



HAL
open science

Reliquas res in unum locum conferunt

William van Andringa

► **To cite this version:**

William van Andringa. Reliquas res in unum locum conferunt. Philippe Barral; Matthieu Thivet. Sanctuaires de l'âge du Fer. Actes du 41e colloque international de l'Association française pour l'étude de l'âge du Fer (Dole, 25-28 mai 2017), Collection AFEAF (1), AFEAF, pp.417-421, 2019, 978-2-9567407-0-4. hal-02891920

HAL Id: hal-02891920

<https://hal.science/hal-02891920>

Submitted on 7 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Reliquas res in unum locum conferunt

William Van Andringa

Depuis une quarantaine d'années, l'archéologie s'attache à caractériser les lieux de culte des populations celtiques et belges, datés pour les plus anciens du III^e siècle av. J.-C. En liaison avec l'organisation progressive des états gaulois, les données établies montrent la mise en place d'espaces à vocation rituelle et communautaire, clairement démarqués des structures d'habitat (Brunaux 1991 ; Arcelin, Brunaux 2003 ; Golosetti 2016). La description de ces sites identifiés comme des sanctuaires indique toutefois qu'ils s'organisent selon d'autres critères ou préceptes que les sanctuaires méditerranéens ; d'où la difficulté récurrente de les définir de manière satisfaisante.

Définition des lieux de culte à l'époque romaine

À l'époque romaine, rappelons qu'il n'y avait pas de mot pour définir ce que nous appelons, nous, « sanctuaire » ou « lieu de culte » pour désigner l'ensemble des bâtiments, espaces et équipements affectés à un culte. En effet, le lieu attribué à un dieu était soit représenté par un espace naturel qu'il était censé occuper *de facto* (bois, ruisseau, marécage, étang, grotte, etc.), soit par des équipements qui lui étaient affectés, le principal étant le temple défini comme la demeure exclusive du dieu. Les Romains parlaient alors et indifféremment, pour désigner la propriété du dieu, de *templum*, *aedes* ou *fanum*, termes qui d'ailleurs par métonymie pouvaient désigner les sanctuaires dans leur ensemble, comme par exemple dans le règlement municipal d'Urso en Bétique (*Rom. Stat.* 25, art. 128). Un lieu de culte est en effet beaucoup plus qu'un temple, ce dont font état les formulaires épigraphiques qui ajoutent à l'*aedes* ou au *templum* des aménagements destinés à encadrer la pratique religieuse et les interactions réglementaires avec le divin. On trouve ainsi sur les inscriptions décrivant les lieux de culte les précisions suivantes : *aedes* ou *templum et signa*, *aedes cum signo*, *signum cum suo templo*, plus rarement *aedes cum ara*, *arula cum templo* (Van Andringa 2017, p. 116-132). Lorsqu'on fonde un temple, on donne le temple et sa statue ou le temple et son

autel. Le plus souvent, le temple est donné avec ses ornements : *aedes cum ornamentis*. Et, en effet, les *ornamenta*, statues, ornements, mobilier, jouaient un rôle dans la représentation du culte pour compléter finalement la définition donnée à l'espace sacré. À ces dispositifs qui construisent l'espace propre dévolu aux dieux et qui permettent ainsi de matérialiser leur présence, s'ajoutent d'autres équipements qui ont la particularité fondamentale d'être subordonnés au temple. Il s'agit invariablement des portiques (*porticus*) qui peuvent entourer le temple ou la source sacrée : *tabernae, porticus quibus fontes Nerii et thermae cinguntur* (à Néris), des basiliques qui sont des annexes liturgiques (*templum et basilicae duae cum ceteris ornamentis*, cf. Van Andringa 2017, p. 123-125) ou d'autres édifices comme le théâtre ou les thermes. L'ensemble, ou une partie de ces équipements, était juridiquement et matériellement retranché du domaine des hommes et de toute transaction mercantile par une limite qui n'est pas en principe dans le monde romain occidental un péribole ou un *temenos*, mais un *murus, maceria* ou *saeptum*, ce dernier terme désignant un mur d'enceinte. En somme, un lieu de culte de l'époque romaine comprend toujours deux types d'espaces, organisés de manière hiérarchique, d'une part le temple et ses équipements, à l'usage propre des dieux, d'autre part les portiques et autres bâtiments comme le théâtre ou les thermes, à l'usage cette fois-ci des hommes dans leur exercice nécessaire de la piété. Ainsi, lorsque Plinius décide de reconstruire le temple de Cérès situé sur ses terres (*Ep.*, 9.39), il précise que « ce serait à la fois générosité et piété que de bâtir un temple aussi beau que possible, d'adjoindre un portique à ce temple, le premier, le temple, pour l'usage de la déesse (*ad usum deae*), le second, les portiques, pour les humains (*ad hominum*) ». Cette règle qui permettait de distinguer le sacré selon des critères visibles de hiérarchie entre les dieux et les hommes s'est très vite imposée dans les provinces occidentales de l'Empire comme en témoignent les vestiges des sanctuaires aménagés ou repris à l'époque julio-claudienne qui déclinent invariablement des agencements articulés sur un temple bâti et une cour portiquée.

L'organisation des lieux de culte dans les sociétés celtiques

Si l'on accepte ces constatations, on doit admettre que les lieux de culte de l'époque gauloise s'organisaient manifestement selon d'autres préceptes, selon d'autres représentations du sacré. Ce qui force du même coup à réfléchir aux changements observés à partir du 1^{er} siècle apr. J.-C. Que les sanctuaires de l'époque romaine aient repris ou pas l'emplacement des espaces sacrés fréquentés à l'époque gauloise, les aménagements mis en place progressivement entre Auguste et les Flaviens indiquent que les populations ont adopté d'autres formes de représentation du divin, adaptées tout simplement à la municipalisation des communautés (Van Andringa 2017). Si l'*aedes cum signo* ou l'*aedes cum ara* désignait le lieu de culte à l'époque romaine, comment les populations celtiques ou belges concevaient-elles leurs espaces sacrés ? La question est évidemment complexe et cette courte notice ne prétend pas régler le problème ; l'ambition est beaucoup plus modeste : il s'agit de montrer que l'organisation du divin dans les sociétés celtiques a pris des formes spécifiques qui invitent finalement à s'affranchir des modèles méditerranéens malgré les évolutions constatées au 1^{er} siècle av. J.-C. À partir de La Tène moyenne, les lieux définis comme des sanctuaires sont circonscrits par des enclos fossoyés de dimensions variables, le plus souvent doublés d'une palissade, un aménagement qui permettait bien entendu de mettre en retrait un espace et de le consacrer à des puissances divines (Brunaux 1991 et 1996). Toutefois, on note que les fossés recevaient invariablement des dépôts, parfois sectorisés, indiquant que ces limites marquaient avant tout des structures de déposition ou de rejets des activités déployées à l'intérieur de l'enceinte (Gournay : Brunaux 2005 ; Mirebeau : Barral, Joly 2011 ; Bennecourt : Bourgeois 1999 ; Tintignac : Maniquet 2004 ; Fesques : Mantel 1997 ; Corent : Poux, Demierre 2016). Ce sont d'ailleurs très souvent les pièces de mobilier contenues dans les comblements de ces fossés qui autorisent la reconnaissance des rituels célébrés, déclinés autour de la pratique sacrificielle ou de commensalité (Méniel 1992). L'observation des espaces intérieurs montre qu'il ne semble pas y avoir de temple ou d'espace strictement réservé aux dieux comme dans les sanctuaires méditerranéens, malgré l'ambiguïté de certains vestiges, au demeurant rares, relevés par exemple à Tintignac : une série de trous de poteaux permet en effet de reconstituer un édifice en bois circulaire recouvrant un foyer, cela à l'intérieur de l'enclos fossoyé (Maniquet 2004). Toutefois et quelle que soit l'identification que l'on donne de ces vestiges, il n'y a rien de comparable avec une *aedes* de l'époque romaine qui constitue la demeure du dieu et l'épicentre systématique d'un complexe religieux. On remarque plutôt que l'espace intérieur des lieux de culte gaulois était caractérisé, suivant les époques, par deux types d'activités, d'une part des dépôts rituels dont le contenu a évolué avec le temps (armement, cadavres décapités, parures, monnaies, rouelles, etc.), d'autre part des sacrifices et pratiques de consommation (Méniel 1992, Bataille 2011, Kaurin *et al.* 2015, Poux, Demierre 2016). On parlerait donc volontiers d'*espaces cérémoniels* où les dieux ne semblent pas disposer de structure ou de lieu attribué, à la différence justement des

sanctuaires méditerranéens. Cette particularité semble pleinement définie par la borne bilingue inscrite de Verceil (*RIG.* II, 1, E-2) qui délimite un espace qualifié de *campus*, commun aux dieux et aux hommes : *campum... dedit... com(m)unem deis et hominibus*. Un sanctuaire gaulois serait alors défini comme un lieu d'expression commun aux dieux et aux hommes, sans qu'interviennent des notions de hiérarchie spatiale qui caractérisent justement les lieux de culte de l'époque romaine. Que ces espaces communs aux dieux et aux hommes aient en revanche évolué dans le sens d'une sectorisation complexe des activités, comme à Saint-Just-en-Chaussée ou à Ribemont-sur-Ancre, cela constitue bien entendu une évidence (Fercoq du Leslay 2017). De la même façon que les modalités de dépôt, les activités sacrificielles et/ou de commensalité et les dépôts qui caractérisent le *campus*, dans le sens justement d'espace libre, étaient de nature diverse et ont évolué avec le temps. Au III^e et au II^e siècle, les lieux de culte ont été d'abord consacrés, dans bien des cas, par des dépôts d'armements, exposés et mutilés, parfois accompagnés comme à Ribemont-sur-Ancre par des cadavres décapités apportés des champs de bataille. À partir de la deuxième moitié du II^e siècle, les dépôts ont progressivement changé de nature, en lien très certainement avec les changements politiques des communautés marqués par l'émergence des oppida : on note alors l'apparition de parures, de céramiques, avant que la monnaie et les rouelles ne s'imposent dans le courant du I^{er} siècle av. J.-C. (Bataille 2011). Sans rentrer dans le détail des modalités de déposition de ce mobilier, préalablement exposé ou non, sans expliciter non plus les questions fondamentales d'ordre taphonomique, on retiendra que l'essentiel était bien de *déposer au titre d'offrande*, des armes, des cadavres prélevés sur le champ de bataille, des objets de la vie quotidienne, plus tard des monnaies ou des rouelles. Et c'est bien finalement la déposition dans un lieu commun aux dieux et aux hommes qui définissait ce que nous appelons un lieu de culte. L'argument central est ici le passage bien connu de César qui décrit finalement de la meilleure des façons un lieu de culte gaulois (César, *BG*, 6.17) :

Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque deuouent : cum superauerunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in ciuitatibus harum rerum extractos tumulos locis consecratis conspici licet ; neque saepe accidit ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, griuissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est

que l'on peut traduire ainsi (d'après L.-A. Constans) :

« Quand ils ont résolu de livrer bataille, ils promettent généralement à ce dieu (Mars) le butin qu'ils feront ; vainqueurs, ils lui offrent en sacrifice le butin vivant et *amassent le reste en un seul endroit*. On peut voir chez bien des peuples, en des lieux consacrés, des tertres élevés avec ces dépouilles ; et il n'est pas arrivé souvent qu'un homme osât, au mépris de la tradition religieuse, dissimuler chez lui son butin ou toucher aux dépôts : semblable crime est puni d'une mort terrible dans les tourments. »

Le témoignage de César semble clair : c'est le dépôt, l'offrande en un lieu, et le respect ultime donné à ce qui est consigné qui constitue la tradition religieuse (*religio*). On note d'ailleurs que dans ce contexte, le terme de trophée souvent employé pour les dépôts d'armes mutilées ou non doit nécessairement se comprendre dans le sens grec comme des prises de guerre consacrées dans le sanctuaire d'un dieu qui a favorisé la victoire. Toutefois, si l'on accepte le témoignage de César, ces armes comme les cadavres de Ribemont, exposés et entassés, étaient offerts aux dieux, participant ainsi à la reconnaissance des lieux de culte communautaire, plus qu'ils n'étaient destinés à commémorer des victoires militaires ou à honorer les vainqueurs. Les mesures protectrices qui touchent les offrandes, au nom de la tradition, expliquent sans doute pourquoi les casques et enseignes enfouis dans le sanctuaire de Tintignac après la conquête romaine l'ont été à l'intérieur de l'enceinte. Cet interdit qui pesait sur les dépôts constituant la *religio* du lieu explique également la mutilation des objets (armes et monnaies), les épandages localisés de mobilier ou les dépôts dans les fossés. Le caractère sacré d'un lieu s'exprimait par conséquent avant tout par l'entassement ou la déposition dans un espace délimité et propre à recevoir des offrandes déclassées ou des restes d'activité. Car, et c'est là une seconde constante enregistrée dans les lieux de culte de l'époque gauloise, le *campus* était aussi un espace sacrificiel. Les comblements des fossés de Gournay-sur-Aronde ou les couches d'occupation de Corent ont montré que le sacrifice animal était une composante de la religion gauloise, que celui-ci induise des pratiques alimentaires spécifiques ou de déposition quand les parts animales étaient offertes sans être consommées (Brunaux, Méniel, Poplin 1985 ; Poux, Demierre 2016). Des structures sont parfois reconnues, qui peuvent témoigner d'un partage entre la part sacrificielle offerte aux dieux et la part consommée, ainsi la grande fosse centrale de Gournay, de Bennecourt, de Fesques ou de Villeneuve-au-Châtelot, reconnue généralement comme un équipement sacrificiel (Brunaux *et al.* 1985, Bourgeois 1999, Mantel *et al.* 1997). Parmi les évolutions essentielles de l'espace commun aux dieux et aux hommes, on retiendra l'installation, dans le courant du I^{er} siècle av. J.-C., d'un foyer central comme à Gournay, Bennecourt ou Mirebeau. Au Titelberg, il semble même que l'aire de crémation datée du courant du I^{er} siècle av. J.-C. soit associée à un socle identifié à un autel (Metzler *et al.* 2016, p. 79-80 et 320-323). Ce type de structure a pu se maintenir au début de l'époque romaine comme l'indique la plate-forme de crémation fouillée à Mesnil-Saint-Nicaise (Cocu, Rousseau 2014). À Tintignac, le foyer a été découvert à l'intérieur d'un bâtiment circulaire à poteaux de bois (Maniquet 2004). Un tel aménagement, lorsqu'il est présent, témoigne d'une transformation manifeste des pratiques sacrificielles déployées dans l'enceinte dans le courant du I^{er} siècle av. J.-C., mais ne remet pas en question l'organisation générale du lieu de culte conçu comme un espace cérémoniel délimité par un fossé palissadé.

Des dieux et des hommes : hiérarchisation des espaces et réécritures mémorielles à l'époque romaine

Les exemples pris en compte montrent ainsi que les peuples gaulois ont délimité et aménagé des espaces sacrés collectifs caractérisés par des dépôts d'armes puis d'autres objets, dans lesquels ils sacrifiaient et banquetaient. Le même principe du dépôt qui définit le caractère sacré d'un lieu pouvait également concerner un milieu naturel caractéristique. Les premières manifestations sacrées du sanctuaire d'Eu-Bois l'Abbé, établi comme le lieu de représentation politique d'une communauté de Gaule Belgique, les *Catuslouii*, devenus un *pagus* de la cité des Bellovaques à l'époque impériale, intéressent une zone marécageuse installée non pas dans un bas-fond mais au sommet d'une éminence (Mantel 2010). Comme à Aubigné-Racan, chez les Aulerques Cénomans, cette première fréquentation intervient avant la conquête romaine, dans le II^e siècle av. J.-C., sous la forme de monnaies, fibules, bracelets, armes, déposés dans le marécage défini ainsi comme le lieu sacré (Raux *et al.* 2015, p. 84-88). La suite de l'histoire du sanctuaire montre une reprise du lieu à l'époque romaine, effective dès l'époque julio-claudienne. Alors que les *Catuslouii* intègrent la cité des Bellovaques en tant que *pagus*, le site du sanctuaire est réaménagé de manière décisive. Le comblement du marécage et l'enterrement des dépôts consacrés antérieurs indiquent que les concepteurs ont choisi de modifier la définition sacrée du lieu. Il s'agissait désormais d'organiser une hiérarchie des espaces et de distinguer l'espace dévolu en propre au dieu, par la construction d'un temple dominant une cour entourée de portiques : le dieu, Mercure en l'occurrence, quittait son marécage pour s'installer dans une *aedes*. L'exemple de Tintignac, chez les Lémovices d'Aquitaine, n'est pas très éloigné de celui des *Catuslouii* de Normandie. À Tintignac, le premier lieu de culte reconnu est un enclos fossoyé de 25 m de côté édifié au plus tôt au I^{er} siècle av. J.-C., délimitant une plate-forme occupée, nous l'avons vu, par un édifice circulaire sur poteaux de bois qui abritait un foyer. Comme à Eu-Bois l'Abbé, l'époque romaine inaugure des changements décisifs puisqu'ils touchaient les représentations religieuses fondamentales et donc la fabrique du divin (Van Andringa 2017b). La reprise du sanctuaire est datée des années 10 av. J.-C., intervenant au même moment, ce n'est évidemment pas un hasard, que la fondation du chef-lieu de cité, Limoges/*Augustoritum*. La structure gauloise qui semble alors abandonnée est nivelée puis rebâtie sous une forme différente, avec deux premiers édifices organisés symétriquement, construits en terre et bois et dotés de sols de béton, très vite remplacés, dans les premières décennies de notre ère par des temples à galerie périphérique (Maniquet 2004). Au processus de création d'un espace dévolu en propre aux dieux, on doit rajouter un événement central, celui de l'enfouissement rituel d'un bric-à-brac d'armement ancien (daté du III^e et du II^e siècle

av. J.-C.), ramassé sur les champs de bataille qui devait constituer une partie du dépôt constitutif du lieu de culte gaulois, apporté là peut-être lors de sa fondation (Maniquet 2008). On retient de cette cérémonie d'enterrement rituel la volonté d'effacer une partie au moins de la mémoire de ce *pagus* des Lémovices, même si le processus volontaire d'enfouissement indiquait le respect de règles religieuses qui voulaient que le mobilier offert ne soit pas détruit ou déplacé. La suite est une modification importante du lieu, avec l'installation de deux divinités associées dans un temple dont l'agencement respectait les règles romaines et surtout l'adjonction d'un bâtiment hémicirculaire surplombant la *cavea* du théâtre qui introduisait un certain nombre d'acteurs divins ou mortels dans la culture mémorielle locale, membres de la famille impériale, *summi viri* ou divinités, symbolisant de toute évidence l'ordre nouveau garanti par l'Auguste, dans lequel bien entendu s'inscrivaient les Lémovices de l'époque impériale. Dans le plan général des vestiges, on voit bien que ce qui compte n'est pas la continuité d'un lieu de culte gaulois qui n'existe plus, au mieux, que dans l'imaginaire, mais son remplacement par une série d'équipements, temples, portiques et théâtre qui donnaient à voir une représentation claire de l'ordre établi dans une cité provinciale intégrée à l'Empire : ce qui domine dans l'agencement spatial des constructions consacrées au dieu patron et au *pagus* de Tintignac (c'est comme cela que les inscriptions présentent généralement les choses comme par exemple à Eu-Bois l'Abbé), c'est une très forte hiérarchisation des espaces distribués pour l'exposition des dieux patrons, des dieux secondaires, des empereurs et des *summi viri*, doublée par une organisation topographique très nette qui mettait en exergue les dieux tutélaires, disposant d'un culte propre comme l'atteste le portique entourant la cour et les deux temples et qui reléguait en position subalterne l'auditoire, le peuple des hommes qui prenait place dans le théâtre, en contrebas du dieu.

À Tintignac comme à Eu-Bois l'Abbé, c'est de toute évidence une retranscription de l'ordre établi qui était essentiellement recherchée, un ordre établi qui valait bien entendu pour la communauté de Tintignac, articulé sur la mémoire locale, mais qui s'exprimait (forcément de manière originale) selon des règles générales transmises par la culture romaine. Le choix du site, déjà occupé par un lieu de culte gaulois, relevait en revanche de la recherche, jugée nécessaire, d'un lien avec le passé sans pour autant en exploiter le contenu : la preuve en est que les vieux objets autrefois suspendus à la palissade ou déposés dans le sanctuaire et qui consacraient la mémoire communautaire ont été enterrés, ne laissant aux occupants du lieu que le souvenir de la tradition, toutefois suffisant pour garantir le caractère sacré du lieu, ce que les Romains appellent la *religio*. Un autre argument est la destruction et le nivellement du temple gaulois antérieur ainsi que l'aménagement d'un nouveau dispositif visuel et architectural.

Bien entendu, comme nous l'avons montré ailleurs (Van Andringa 2017b), la reprise des sites religieux à l'époque romaine s'est faite dans des contextes variés qui tenaient en premier lieu aux modalités d'intégration de chaque peuple dans l'Empire. Quoi qu'il en soit, les aménagements mis en place entre Auguste et le milieu du I^{er} siècle apr. J.-C. marquent l'avènement ou la généralisation de nouvelles formes de représentation religieuse centrées sur des complexes qui distinguaient clairement les espaces dévolus à l'usage des dieux (le temple) et ceux réservés aux populations qui fréquentaient le sanctuaire (portique, théâtre, bains). L'autre changement majeur concerne les dépôts d'offrandes qui, désormais gérés selon d'autres règles, ne constituaient plus un marqueur déterminant de lieux partagés entre les dieux et les hommes.

Bibliographie

- Arcelin P., Brunaux J.-L., 2003. Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer. *Gallia*, 60, 2003, p. 1-268.
- Barral P., Joly M., 2011. Le sanctuaire de Mirebeau-sur-Bèze. In Reddé M. et al., dir. *Aspects de la romanisation dans l'est de la Gaule*, 2 vol. Glux-en-Glenne, Centre archéologique européen du Mont Beuvray, p. 543-556. (Bibracte ; 21).
- Bataille G., 2011. Principes d'évolution des ensembles de mobiliers métalliques issus de sanctuaires dans l'Est de la Gaule, entre les III^e s. av. et le II^e siècle apr. J.-C. In Reddé M. et al., dir. *Aspects de la romanisation dans l'est de la Gaule*, 2 vol. Glux-en-Glenne, Centre archéologique européen du Mont Beuvray, p. 655-662. (Bibracte ; 21).
- Bourgeois L., dir. 1999. *Le sanctuaire rural de Bennecourt. Du temple celtique au temple gallo-romain*. Paris. (DAF ; 77).
- Brunaux J.-L., éd. 1991. *Les sanctuaires celtiques. Actes du colloque de Saint-Riquier, 1990*, Paris.
- Brunaux J.-L., 1996. *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris.
- Brunaux J.-L., Méniel P., Poplin F., 1985. *Gournay I, les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum*. Amiens, Revue Archéologique de Picardie. (RAP N° spécial).
- Cocu J.-S., Rousseau A., 2014. Le sanctuaire de Mesnil-Saint-Nicaise. Mutations d'un lieu de culte chez les Viromanduois du I^{er} au IV^e siècle apr. J.-C. In Van Andringa W., dir., *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e siècle apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*. *Gallia*, 71.1, 2014, p. 109-117.

- Fercoq du Leslay G., 2017. *Ribemont-sur-Ancre. Hommes et dieux dans la Somme, il y a 2000 ans*. Somme Patrimoine.
- Golosetti R., 2016. *Archéologie d'un paysage religieux. Sanctuaires et cultes du Sud-Est de la Gaule (V^e s. av. J.-C. – IV^e s. apr. J.-C.)*. Osanna Edizioni.
- Kaurin J., Marion S., Bataille G., éd., 2004. *Décrire, analyser, interpréter les pratiques de dépôt de l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne, Centre archéologique européen du Mont Beuvray. (Bibracte ; 26).
- Maniquet C., 2004. *Le sanctuaire antique des Arènes de Tintignac*. Limoges, éd. Culture et Patrimoine en Limousin.
- Maniquet C. 2008. Le dépôt cultuel du sanctuaire gaulois de Tintignac à Naves (Corrèze). *Gallia*, 65, p. 273-326.
- Mantel E. et al., 1997. *Le sanctuaire de Fesques 'Le Mont du Val aux Moines' (Seine-Maritime)*. Berck-sur-Mer.
- Mantel E., dir., 2010. *Briga ou l'histoire d'une bourgade antique peu à peu dévoilée en forêt d'Eu*. Fatra, 3.
- Méniel P., 1992. Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois. Paris, Errance.
- Metzler J., Gaeng C., Méniel P. et al. 2016. *L'espace public du Titelberg*. 2 vol., Luxembourg.
- Poux M., 2004. *L'âge du vin. Rites de boissons, festins et libations en Gaule indépendante*. Montagnac, Éditions Mergoïl.
- Poux M., Demierre M., dir., 2016. *Le sanctuaire de Corent (Puy-de-Dôme, Auvergne). Vestiges et rituels*. Paris, CNRS Éditions. (Gallia Suppl. ; 62).
- Raux S. et al. 2015. *Des dieux et des hommes. Cultes et sanctuaires en Sarthe et en Mayenne dans l'Antiquité*. Le Mans.
- Van Andringa W., 2017a. *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-IV^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Errance (nouvelle édition revue et augmentée).
- Van Andringa W., 2017b. Mémoire des cités et redéfinition des paysages sacrés en Gaule romaine. In Agusta-Boularot S., Huber S., Van Andringa W., dir. *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*. Rome, p. 337-349.

Auteur

William VAN ANDRINGA, École Pratique des Hautes Études, AOrOc (UMR 8546 CNRS ENS / PSL Paris) et Institut universitaire de France, F – 75010 Paris ; william.va@free.fr

Abstract

De quelle manière les Gaulois définissaient-ils un lieu de culte ? Lorsqu'ils installaient un dieu quelque part, respectaient-ils des règles voisines de celles qu'appliquaient les peuples méditerranéens, Grecs ou Romains ? La reconnaissance et la fouille d'un nombre important de sites gaulois qualifiés de cultuels montrent que les lieux de culte de l'époque gauloise s'organisaient selon d'autres préceptes, selon d'autres représentations du sacré.

On parlera ainsi plutôt d'espaces cérémoniels où les dieux ne semblent pas disposer de structure ou de lieu attribué, à la différence des sanctuaires méditerranéens. Cette particularité est confirmée par la borne de Verceil qui délimite un espace qualifié de campus, commun aux dieux et aux hommes, sans qu'interviennent des notions de hiérarchie spatiale qui caractérisent justement les lieux de culte de l'époque romaine. Une autre particularité essentielle est que ces lieux étaient consacrés par le dépôt, au titre d'offrandes, de restes humains, de dépouilles sacrificielles ou d'objets. Et c'est bien finalement la déposition dans un lieu commun aux dieux et aux hommes qui définissait un lieu de culte gaulois.